



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2011

"Wer weiss denn, was gut ist für den Menschen?" Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Ethik

Krüger, Thomas

Abstract: In Protestant Ethics, the Old Testament is frequently seen as a collection of moral rules of which the main points are summarised in the Decalogue. By way of contrast, this contribution would like to call attention to the various challenges concerning ethical reflections in the OT. Examples for that are the problem of the knowledge of good and evil, the problem of implementing what is perceived as good in the conduct of life, the meaning of feelings and intuition for morals, the problem of guiltiness (or sin) and how it is processed, the question of justice in the course of the world, the ratio of morals and law, morals and culture, as well as morals and religion. Protestant Ethics (assisted by OT Study with its historical-critical approach) should therefore rather not adopt the OT as a teaching book in morals, but as a learning book in ethics.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-50142>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Krüger, Thomas (2011). "Wer weiss denn, was gut ist für den Menschen?" Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Ethik. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 55(4):248-261.

»Wer weiß denn, was gut ist für den Menschen?«¹

Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Ethik

Von Thomas Krüger

1. Der Dekalog als Summe des alttestamentlichen Ethos?

Die Bibel galt im Protestantismus lange Zeit als grundlegend und maßgeblich für das christliche Ethos.² Von den zahlreichen Geboten und Gesetzen im Alten Testament sind für evangelische Christen und Christinnen nach weit verbreiteter Meinung aber nur noch die Zehn Gebote als moralisches Gesetz (*lex moralis*) verbindlich, während die Kultgesetze (*lex ceremonialis*) und die Straf- und Gerichtsgesetze (*lex iudicialis sive forensis*) für sie nicht mehr gelten.³

Wie ist dieses Verständnis des Dekalogs exegetisch zu beurteilen?⁴ Wie es scheint, ist der Dekalog tatsächlich in der Absicht formuliert und redigiert worden, die elementaren moralischen Grundlagen der Thora zusammenzufassen. Darauf deuten sowohl die Auswahl der Gebote als auch ihre möglichst generelle Formulierung hin. Die Stellung des Dekalogs am Anfang der am Sinai geoffenbarten Gebote und Gesetze (Ex 20) und ihrer Rekapitulation durch Mose vor dem Einzug in das verheißene Land (Dtn 5) legt die Annahme nahe, bei den folgenden Gesetzen handle es sich um Ausführungsbestimmungen zu den Zehn Geboten. Der Dekalog stellt die Weisungen Jahwes unter das Vorzeichen der Befreiung aus dem »Sklavenhaus« Ägypten. Sie sollen verhindern, dass die Israeliten ihre Freiheit verlieren durch die Bindung an andere Götter und die kultische Verehrung ihrer Bilder oder durch Missbrauch der eigenen Religion zum Schaden anderer. Die Gebote sollen sicherstellen, dass die Israeliten anderen Menschen Freiräume gewähren in Gestalt eines regelmäßigen Ruhetags und eines ehrenvollen Ruhestands im Alter, und dass die Grundlagen von deren Freiheit (Leben, Ehe, Unschuld und Eigentum) unangetastet bleiben. All dies deutet darauf hin, dass der Dekalog ein Ergebnis des Nachdenkens über den moralischen Kern und die sittlichen Grundlagen der Weisungen Gottes in der Thora ist und deren Zusammenfassung zu formulieren versucht.

Dieser Versuch ist im AT keineswegs unumstritten. So verbindet Lev 19 die Gebote des Dekalogs mit so unterschiedlichen Bestimmungen wie den Geboten der Nächsten- und Fremdenliebe und dem Verbot, Kleider aus Mischgewebe zu tragen. Der Sinn dieses Verfahrens wird deutlich, wenn Jahwe am Ende des Kapitels fordert: »So haltet *alle* meine Satzungen und *alle* meine Vorschriften und befolgt sie!« Es steht den Israeliten nicht zu, zwischen wichtigeren und weniger wichtigen Geboten Gottes zu unterscheiden.

Auch aus heutiger Sicht ist es nicht unproblematisch, den Dekalog als Summe des alttestamentlichen Ethos zu betrachten. Seine Adressaten waren keineswegs alle Menschen, sondern

erwachsene israelitische Männer, die Grund, Vieh und Sklaven besaßen und für ihre Frauen, Kinder und Eltern, mit denen sie in einem Haushalt lebten, verantwortlich waren. Der Dekalog vertritt eine exklusive Monolatrie mit aggressiver Abgrenzung von anderen Religionen und Kulturen sowie eine patriarchale Sozialstruktur. Er schützt besonders den Anspruch der Wohlhabenden auf ihr Eigentum, zu dem auch Sklaven und Sklavinnen gehören. Der Dekalog illustriert damit nicht nur die – aus heutiger evangelischer Sicht – moralisch fragwürdigen Seiten der Bibel, die »Sünden der Heiligen Schrift« (J.S. Spong), sondern auch die »unlösliche biblische Legierung von ethisch positiven und negativen Zügen, archaisch-grausamer Gewalttätigkeit und Forderungen nach Nächstenliebe« (F. Bugge).⁵

Andere Zusammenstellungen wichtiger moralischer Normen im AT (wie Ps 15; Jes 33,15; Ez 18,15ff. oder Hi 31) rechnen dazu etwa auch den Verzicht auf Zinsen bei der Gewährung von Darlehen, die Anerkennung der Rechte von Sklaven und Sklavinnen oder die Unterstützung von Armen und Schwachen. Mi 6,8 fasst die Forderungen Jahwes noch konziser zusammen: »Nichts anderes, als Recht zu üben und Güte zu lieben und in Einsicht mit deinem Gott zu gehen.« In Lev 19 können die Gebote der Nächsten- und Fremdenliebe (V. 18.34) als Summe aller Weisungen Jahwes verstanden werden. Wenn überhaupt, stellt der Dekalog also allenfalls eine von mehreren Summen des Ethos im AT dar.

Die Fokussierung auf den Dekalog als *den* maßgeblichen alttestamentlichen Text für die christliche Sittlichkeit ist v.a. auch deshalb problematisch, weil damit die ethische Wahrnehmung des AT enggeführt wird auf die darin vertretene(n) Moral(en). Das AT erschöpft sich aber nicht darin, sittliche Normen, Werte und Tugenden zu formulieren. Es enthält auch Reflexionen über die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis des Guten und der Umsetzung entsprechender Einsichten in die Lebensführung, über das Verhältnis von moralisch gutem Leben und Wohlergehen, über Schuld und deren Konsequenzen u.a.m. Dieses Nachdenken über das Handeln und die Lebensführung des Menschen im AT ist für die theologische Ethik mindestens ebenso interessant wie die moralischen Werte und Normen, die im AT vertreten werden. Im Folgenden sollen einige Beispiele dafür in der gebotenen Kürze vorgestellt werden.⁶

2. Erkenntnis von Gut und Böse

Die Adjektive *tob* (»gut«) und *ra'* (»böse, schlecht«) werden im Hebräischen nicht nur, aber auch in moralischem Sinn gebraucht. Wo von der Erkenntnis von (bzw. dem Wissen um, hebr. *da'at*) Gut und Böse die Rede ist, steht dieser moralische Sinn im Vordergrund.⁷ Nach Gen 2f. haben die ersten Menschen die Fähigkeit zu selbständiger moralischer Urteilsbildung erlangt, indem sie ein Gebot Gottes übertreten haben. Soll damit das Streben nach selbständiger moralischer Urteilsbildung als Auflehnung gegen Gott verurteilt werden? Oder soll damit deutlich gemacht werden, dass das Selbständigwerden des Menschen gegenüber Gott nicht weniger als das Erwachsenwerden von Kindern ein notwendiger, aber auch spannungsvoller und konfliktreicher Prozess ist, in dessen Verlauf die Menschen auch aus der engen Fürsorge Gottes entlassen werden (vgl. Sir 17,6f.)?

Kain jedenfalls weiß, dass es nicht richtig ist, seinen Bruder Abel zu erschlagen, und er wäre dazu in der Lage, dies nicht zu tun, doch er handelt wider besseres Wissen und Können (vgl.

Gen 4,7). Wenn dann nach Gen 6,5 »Jahwe sah, dass die Bosheit des Menschen groß war auf Erden und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens allezeit nur böse war«, kann man fragen, ob damit gesagt werden soll, dass die Menschen sich nun daran gewöhnt haben, wie Kain wider besseres Wissen böse zu denken und zu handeln, oder ob gemeint ist, dass ihr »Herz« durch die Sünde bereits so korrumpiert ist, dass sie ihr moralisches Orientierungsvermögen verloren haben (vgl. Jer 17,9; Koh 9,3). Jedenfalls wird das in Gen 6,5 benannte moralische Defizit der Menschen durch die Sintflut nicht beseitigt, wie Gen 8,21 zeigt. Damit stellt sich die Frage, ob Gott die Verdorbenheit der Welt und die Bosheit der Menschen auf Dauer hinnehmen oder etwas dagegen unternehmen wird. Im Fortgang des Pentateuch werden v.a. zwei Ansätze erkennbar, mit diesem Problem umzugehen.

Ein erster Ansatz ist die Einrichtung des Kultes.⁸ Die Bestimmungen über die Errichtung eines Heiligtums, die Einsetzung einer Priesterschaft und die Durchführung von Opfern und Festen nehmen in den Büchern Ex, Lev und Num breiten Raum ein. Dabei ist der Kult als eine Gabe Gottes verstanden, die es den Israeliten ermöglicht, ihre Schuld zu sühnen und Vergebung für ihre Sünden zu erlangen (vgl. Lev 10,17; 17,11). So können sie trotz belasteter und gestörter Beziehungen untereinander und zu Gott weiter leben und immer wieder neu anfangen. Dieser Ansatz, der Bosheit und Verdorbenheit der Menschen zu begegnen, wird schon im AT selbst kritisiert, besonders in den prophetischen und weisheitlichen Schriften. Gott schätzt und braucht Opfer nicht (Jes 1,10ff.; 66). Toren stiften Schlachtopfer, weil sie nicht merken, dass das etwas Schlechtes ist (Koh 4,17). Jeremia bestreitet rundweg, dass Jahwe den Israeliten geboten habe, ihm Opfer darzubringen (Jer 7,22) und kritisiert seine Zeitgenossen, die sich im Tempel Gott nahe, sicher und geborgen fühlen (Jer 7,3ff) – stattdessen sollten sie lieber ihren Lebenswandel und ihre Taten überprüfen und verbessern.

In der Tat kann man fragen, ob ein auf Sühne und Vergebung abzielender Opferkult zu einer moralischen Besserung der Menschen beiträgt oder sie nicht vielmehr dazu verleitet, sich mit ihrer Verkommenheit abzufinden. Demgegenüber machen Texte wie Ps 15 und Ps 24 den Tempelkult zu einer Veranstaltung für »Gerechte«, in der diese in ihrer moralischen Haltung bestärkt und durch Jahwes Segen unterstützt werden. Ein so verstandener Kult kann allerdings leicht zu einer allzu positiven Selbsteinschätzung und Selbstdarstellung verleiten und die Einsicht in die Grenzen der eigenen Gerechtigkeit verhindern. Überdies trägt er wenig bei zur Besserung der »Ungerechten«, die an ihm nicht teilnehmen dürfen.

Ein zweiter Ansatz, mit dem Gott im Pentateuch eine moralische Besserung der Menschen zu erreichen versucht, ist die Gabe von Geboten und Gesetzen.⁹ Nach Num 15,37ff. sollten die Israeliten »an alle Gebote Jahwes denken und sie einhalten und nicht [ihrem] Herzen und [ihren] Augen folgen«, die sie nur in die Irre führen würden. Eine derart radikale Entgegensetzung von göttlichen Geboten und Gesetzen einerseits und menschlichen Erfahrungen (Augen) und Überlegungen (Herz) andererseits ist aber kaum realistisch. Denn die Gebote Jahwes müssen von den Israeliten verstanden und angewendet werden. Dafür sind diese aber auf ihr Herz und ihre Augen angewiesen – und von deren Verdorbenheit betroffen. Zudem kann man fragen, ob es nicht grundsätzlich unmoralisch ist, Anweisungen zu befolgen, ohne selbst einzusehen, dass sie gut sind.¹⁰

Dementsprechend stellt Dtn 30,11ff. fest, dass die Gebote Jahwes dem »Herzen« der Israeliten »nahe sind«. Damit soll wohl nicht nur gesagt werden, dass die Israeliten die Gebote Gottes (auswendig) kennen, sondern auch, dass ihnen diese Gebote als sinnvoll einleuchten. Davon

geht Dtn 4,6ff. nicht nur für die Israeliten, sondern auch für die Angehörigen anderer Völker aus: Wenn sie die Thora kennen lernen, werden sie feststellen, dass deren Bestimmungen gerecht sind, und dass es deshalb vernünftig (»weise« und »verständlich«) ist, sie zu befolgen. Dass die Gebote der Thora vernünftig sind, wird in der Hebräischen Bibel auch sonst oft vorausgesetzt. So hat beispielsweise nach Ex 24 Mose den Israeliten die ihm von Gott mitgeteilten Gesetze zunächst vorgelegt und erst nachdem die Israeliten ihnen freiwillig und aus Einsicht zugestimmt haben, auf der Grundlage dieser Gesetze den Bund zwischen Jahwe und Israel geschlossen. Man kann allerdings fragen, ob diese Sicht der Dinge die in der Urgeschichte geäußerte Skepsis gegenüber der menschlichen Vernunft genügend ernst nimmt. Ist der Verdorbenheit des menschlichen Herzens schon damit beizukommen, dass man ihm gerechte und vernünftige Gebote vor Augen stellt?

Einige spätere Zusätze im Dtn bezweifeln das. So hat nach Dtn 29,3 Jahwe den Israeliten, die in das verheißene Land einziehen, »noch kein Herz gegeben, das versteht, keine Augen, die sehen, und keine Ohren, die hören«. Nach Dtn 31,16.27ff. wussten Jahwe und Mose schon bei der Verkündigung des Deuteronomiums, vor dem Einzug der Israeliten in das verheißene Land, dass das Volk die Thora nicht befolgen würde. Um den Israeliten das Verständnis und die Befolgung der Thora zu ermöglichen, muss Jahwe ihr »Herz« behandeln, ihre korruptierte Vernunft zurecht bringen. Das wird nach Dtn 30,6 nach der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil bzw. der Zerstreuung unter die Völker stattfinden: »Jahwe, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, so dass du Jahwe, deinen Gott, liebst mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele.«

Ähnliche Erwartungen einer von Gott bewirkten Veränderung der menschlichen Vernunft finden sich bei den Propheten Jeremia und Ezechiel. Jer 31,31ff. kündigt an, dass Jahwe den Israeliten seine »Thora ins Innere legen und sie auf ihr Herz schreiben« wird. Man kann das so verstehen, dass die Internalisierung der Thora durch intensives Studium das menschliche Herz verändert (vgl. Ps 119 und Ps 37,31; 40,9; Jes 51,7). Das käme zwar der reformatorischen Überzeugung nahe, dass sich das Wort Gottes die Bedingungen seines Verstehens und seiner Wirkung selbst schafft, erscheint aber angesichts der in der Urgeschichte festgestellten Korruption des menschlichen Herzens vielleicht doch ein wenig zu optimistisch. Dtn 30,6 hielt immerhin einen operativen Eingriff (»Beschneidung«) in das menschliche Herz für nötig. Ez 36,26f. geht sogar noch weiter und kündigt eine Transplantation des menschlichen Herzens durch Gott an: »Ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres geben. Ich werde das steinerne Herz aus eurem Leib entfernen und euch ein fleischernes Herz geben. Ich werde meinen Geist in euer Inneres geben. Ich werde dafür sorgen, dass ihr in meinen Ordnungen lebt und meine Rechtsbestimmungen einhaltet und erfüllt.« Die Israeliten bekommen also zuerst ein neues Herz und einen neuen Geist, und werden dann und infolge dessen die Thora befolgen – weil sie einsehen, dass es gut, gerecht und vernünftig ist, was die Thora fordert. Doch wie kommt Israel zu einem neuen Herzen und einem neuen Geist? Im Kontext in Ez 36 ist davon die Rede, dass Jahwe den schuldigen und zunächst noch ganz uneinsichtigen Israeliten Gutes tun wird: Er wird sie in ihre Heimat zurück führen und dort zu Wohlstand kommen lassen. Die Erfahrung dieser unverschuldeten Gnade wird die Israeliten erkennen lassen, dass sie so viel Gutes nicht verdient haben. Sie werden Abscheu über sich selbst und ihr früheres schlechtes Verhalten empfinden und ihr Leben ändern. Demgegenüber ruft Ez 18,31 die Israeliten dazu auf, sich selbst

durch »Umkehr« von ihrem schlechten Lebenswandel ein neues Herz und einen neuen Geist zu schaffen. Damit stellt sich die Frage, wie sich göttliches und menschliches Handeln im Prozess der Befreiung der Israeliten von ihrer moralischen Verblendung zueinander verhalten.

Das Buch Kohelet wirft darüber hinaus noch grundsätzlicher die Frage auf, ob es überhaupt realistisch ist, eine so tiefgreifende Veränderung des menschlichen Herzens zu erwarten. »Das Herz der Menschen ist voll Bosheit, und Verblendung ist in ihrem Herzen, solange sie leben« (Koh 9,3). Deshalb wissen sie nicht, was für sie gut ist – zumal auch Gott es ihnen nicht sagt (Koh 6,12). So bleibt ihnen nichts anderes, als (gegen Num 15,37ff.) ihrem Herzen und ihren Augen – im Wissen um deren Verblendung! – zu folgen (Koh 11,9) und das für gut zu halten, was ihnen gut erscheint: zu essen, zu trinken und sich zu freuen (Koh 3,12f.) und dies auch anderen Menschen zu ermöglichen (Koh 11,1f.).

Die genannten Texte sind Marksteine einer breiteren, vielfältigen und hoch differenzierten Diskussion im AT über die Möglichkeiten und Grenzen der Erkenntnis von Gut und Böse. Diese Diskussion ist in der Theologischen Ethik heute weiter zu führen. Dabei fordert das AT dazu heraus, die Korruption und Verblendung des Menschen nüchtern zu analysieren. Wie im AT selbst mindestens schon ansatzweise erkannt ist (vgl. z.B. Jer 8,8; Jes 5,20; 10,1f.), muss dabei damit gerechnet werden, dass auch grundlegende sittliche und religiöse Überzeugungen davon infiziert sein können. Neue Erfahrungen und Überlegungen (ein »neues Herz«) können nicht nur zu der Einsicht führen, dass die traditionell für göttlich gehaltenen Weisungen gut und richtig sind, sondern auch zu der Erkenntnis, dass sie schlecht sind und dem Willen Gottes nicht entsprechen. Wie auch immer man die im AT diskutierte Möglichkeit einer Überwindung der moralischen Korruption und Verblendung des Menschen beurteilt, wird kaum zu bestreiten sein, dass ihr Gelingen – und damit das Gelingen ethischer Reflexion und moralischer Orientierung – nicht zuverlässig verfügbar ist, sondern ein Glücksfall (bzw. ein Geschenk Gottes). Moral ist nicht »machbar«.

3. Erkenntnis und Tun des Guten

Selbst wenn der Mensch erkennen kann (bzw. könnte), was gut ist: kann er diese Erkenntnis auch in die Tat bzw. in seine Lebensführung umsetzen? Kain tötet seinen Bruder Abel, wohl wissend, dass das nicht richtig ist, weil er sich von seinem Ärger und seiner Enttäuschung über die Bevorzugung Abels durch Jahwe leiten lässt (Gen 4,5: »er wurde zornig [bzw. es wurde ihm heiß] und sein Blick senkte sich«) und sich damit vom (Miss-)Erfolg seines Handelns abhängig macht, statt sich an der sittlichen Qualität seines Handelns zu orientieren (Gen 4,7: »wenn du gut handelst, kannst du frei aufblicken«). Handelt Kain also aus freien Stücken, wenn er Abel erschlägt? Oder hat er sich von seinen Emotionen hinreißen lassen, statt ihnen gegenüber seine Freiheit als moralisches Subjekt zu behaupten? Jedenfalls begibt er sich mit dem Mord an Abel auf eine abschüssige Bahn, in der seine sittliche Autonomie zunehmend bedroht wird: »Wenn du nicht gut handelst, lauert die Sünde an der Tür, und nach dir steht ihre Begier, du aber sollst Herr werden über sie« (Gen 4,7).

Ohne Bezugnahme auf Schuld und Sünde wird die Einsicht, dass die Menschen nicht immer tun, was sie wollen, und dass sie das, was sie tun wollen, nicht immer tun können, in der alttestamentlichen Weisheit zur Sprache gebracht: »Das Herz des Menschen plant seinen Weg, aber Jahwe

lenkt seinen Schritt« (Spr 16,9; vgl. Spr 19,21; 20,24). Wird hier das Wirken Gottes als Unsicherheitsfaktor ins Spiel gebracht, sind es bei Kohelet »Zeit und Zufall«, die es unsicher machen, ob Menschen mit ihrem Handeln die intendierten Ziele erreichen: »Nicht die Schnellen gewinnen den Wettlauf und nicht die Helden den Kampf, auch nicht die Weisen das Brot und nicht die Verständigen Reichtum und die Einsichtigen Gunst. Zeit und Zufall treffen sie alle« (Koh 9,11).

Für die Ethik sind diese Einsichten u.a. von Bedeutung im Blick auf die Frage, in welcher Weise Menschen für die Folgen ihres Handelns moralisch oder rechtlich verantwortlich sind. So macht z.B. Ex 21,12 Menschen für die Folgen ihres Tuns haftbar: »Wer einen Menschen schlägt, so dass er stirbt, muss getötet werden.« Im Anschluss daran wird dann aber als ein weiterer Gesichtspunkt eingeführt, inwieweit diese Handlungsfolgen vom Handelnden beabsichtigt waren oder nicht: »Hat er ihm aber nicht nachgestellt, sondern hat Gott es seiner Hand zustoßen lassen, so will ich dir eine Stätte bestimmen, wohin er fliehen kann. Wenn aber jemand gegenüber einem andern vorsätzlich handelt und ihn heimtückisch umbringt, sollst du ihn von meinem Altar wegholen, damit er stirbt« (Ex 21,13f.). Allerdings können Menschen durchaus auch für unbeabsichtigte Folgen ihres Handelns zur Verantwortung gezogen werden, wenn sie mit der Möglichkeit rechnen mussten, dass diese Folgen eintreten, wie das folgende Beispiel illustriert: »Wenn ein Rind einen Mann oder eine Frau stößt, so dass er stirbt, wird das Rind gesteinigt, und sein Fleisch darf nicht gegessen werden. Der Besitzer des Rindes aber bleibt straffrei. Ist aber ein Rind schon längere Zeit stöbig und wird sein Besitzer gewarnt, bewacht es aber trotzdem nicht, und es tötet einen Mann oder eine Frau, wird das Rind gesteinigt, und auch sein Besitzer wird getötet« (Ex 21,28f). Ein Beispiel dafür, dass Menschen für Handlungsziele bestraft werden können, auch wenn sie diese nicht erreichen, bietet die Bestimmung, dass einem Zeugen, dem nachgewiesen wurde, dass er »seinen Bruder fälschlich beschuldigt« hat, angetan werden soll, »was er seinem Bruder anzutun gedachte« (Dtn 19,16ff.).

Diese Beispiele illustrieren die Schwierigkeiten, die sich für die Zurechnung von Handlungsfolgen ergeben, wenn diese für den Handelnden nicht zuverlässig kalkulierbar sind. Sie lassen zugleich die Grenzen ethischer Orientierungsmodelle erkennen, die die moralische Qualität von Handlungen an deren (tatsächlichen oder beabsichtigten) Folgen (wie etwa der Vermehrung des Wohlstands oder des Glücks der Allgemeinheit) bemessen. Wenn es zur Konstitution des Menschen gehört, Fehler zu machen und (grundsätzlich oder gelegentlich) das als Gut erkannte nicht in die Tat umsetzen zu können (vgl. Röm 7,21ff.; Jes 63,17), kann man mit Hiob fragen, inwieweit es dann überhaupt noch angemessen ist, Menschen für das, was sie Schlechtes tun, zur Verantwortung zu ziehen (vgl. Hi 14,4ff.). Umgekehrt besteht für diejenigen, denen es gelingt, das von ihnen als gut erkannte auch in die Tat umzusetzen, kein Grund sich dessen zu rühmen, handelt es sich doch hier ebenso wie im Fall gelingender Erkenntnis des Guten um einen unverfügbaren Glücksfall (bzw. ein Geschenk Gottes).

4. Gefühle und Intuitionen

Moralische Orientierung basiert nicht nur auf Erfahrungen und Überlegungen, sondern auch auf Gefühlen und Intuitionen. So ruft die Wahrnehmung der akuten Notlage oder des länger andauernden Leidens eines Mitmenschen oder eines Tiers gleichsam »von selbst« nach Abhilfe, ohne

dass es langer Überlegungen bedürfte (vgl. Ex 21,4f.; Spr 12,10). Menschen oder Dinge können bei anderen die Begierde erwecken, sie zu besitzen oder mit ihnen zu verkehren (vgl. Mi 2,2; Spr 6,25). Die Beobachtung des Tuns oder Ergehens anderer Menschen kann »unmittelbar« Ekel und Abscheu erregen oder Freude und Jubel hervorrufen (vgl. Lev 20,21; Spr 21,15).

Allerdings gibt es auch Menschen, die unbarmherzig sind (vgl. Spr 21,10), und möglicherweise auch Situationen, in denen Mitleid fehl am Platze ist (bes. im Krieg und bei der Strafverfolgung, vgl. Dtn 7,16; 19,13). Verschiedenen Völkern gilt Unterschiedliches als ekelhaft und abscheulich (vgl. Ex 8,22; Dtn 18,9). Und Menschen können lernen, ihre Affekte zu kontrollieren und neu auszurichten (vgl. die Begehrensverbote im Dekalog und die Liebesgebote in Lev 19,17f.33f.; Dtn 6,5). Durch das Wachhalten der »Erinnerung« an die Unterdrückung in Ägypten wird das Mitleid mit Fremden (vgl. Dtn 10,19) und Sklaven (vgl. Dtn 15,15) kulturell gepflegt.

Gefühle und Intuitionen sind nach alttestamentlicher Überzeugung nicht weniger anfällig für Korruption und Verblendung als Wahrnehmungen und vernünftige Überlegungen. Die Konfrontation mit dem Unglück und Leid anderer kann und sollte Mitleid erregen, tut dies aber nicht bei allen und in jedem Fall. »Frevler« haben kein Mitleid mit Menschen oder Tieren (vgl. Spr 12,10; 21,10). Kultur und Religion können das Mitgefühl abstumpfen lassen oder es sogar unter bestimmten Umständen moralisch negativ bewerten. So fordert etwa Dtn 13,9f. dazu auf, Verehrer anderer Götter schonungslos und erbarmungslos umzubringen. Und Ps 139,21 vertritt die Ansicht, dass Feinden des eigenen Gottes mit Abscheu und Hass zu begegnen sei: »Sollte ich nicht hassen, Jahwe, die dich hassen, sollten mich nicht ekeln, die sich gegen dich auflehnen?«

All dies zeigt, dass Gefühle und Intuitionen ebenso unzuverlässige moralische Wegweiser sind wie die Vernunft. Das schmälert in keiner Weise ihre Bedeutung für die moralische Orientierung. Vielmehr orientiert sich das alltägliche Handeln der Menschen mindestens ebenso sehr an Gefühlen und Intuitionen wie an vernünftigen Überlegungen.¹¹ Um so wichtiger ist es, solche Gefühle und Intuitionen immer wieder kritisch zu reflektieren. Auf diese Weise werden Rationalität und Emotionalität nicht voneinander getrennt und gegeneinander ausgespielt, sondern spannungsvoll miteinander verbunden, ohne dass sich daraus ein eindeutiger Weg ergäbe, auf dem man zu zuverlässigen moralischen Urteilen kommen könnte.

5. Schuld und ihre Verarbeitung

Dass Menschen in moralischer Hinsicht Fehler machen und schuldig werden, wird im AT weithin als unvermeidlich betrachtet: »Es gibt keinen Menschen, der nicht sündigt« (I Kön 8,46). Die Unterscheidung zwischen »Gerechten« und »Frevlern« im Generellen sowie »Schuldigen« und »Unschuldigen« in konkreten Fällen wird damit nicht hinfällig (vgl. I Kön 8,31f.). Sie wird aber dahingehend relativiert, dass es niemanden gibt, der völlig gerecht und unschuldig ist (vgl. Koh 7,20). Dementsprechend wichtig ist für die alttestamentliche Ethik die Wahrnehmung von Schuld bzw. Sünde (das AT macht hier keinen Unterschied) und ihren Konsequenzen für Täter und Opfer sowie die Frage, ob und wie Schuld überwunden werden kann.¹²

Schuld kann im AT auf vielfältige Weise benannt und vorgestellt werden. Sie kann (nach dem Modell der Kreditaufnahme oder des Diebstahls) als etwas betrachtet werden, das man einem anderen Menschen weggenommen hat und ihm zurückerstatten muss. Das kann in der Weise

geschehen, dass dem Geschädigten das ihm Weggenommene selbst oder etwas gleichwertiges anderes zurückgegeben wird (evtl. noch mit einem Zuschlag, vgl. Ex 21,37ff.). Wo das nicht möglich ist, kann Schuld auch (wie ein Kredit durch Schuldklaverei) real oder symbolisch »abgetragen« werden (auch dies evtl. mit einem Zuschlag, vgl. Jes 40,2). Oder dem Schuldigen kann ein Schaden zugefügt werden, der dem entspricht, den er seinem Opfer zugefügt hat, bis hin zur Tötung (vgl. Ex 21,23ff.). In einigen Fällen kann der Geschädigte weniger einschneidende Ersatzleistungen akzeptieren (vgl. Ex 21,30) oder ganz auf solche Leistungen des Schuldigen verzichten, ihm also das Geschuldete erlassen (die Schuld vergeben). Schuld provoziert aber nicht nur das Vergeltungs- und Rachebedürfnis des Opfers (und seiner Angehörigen). Auch die Gesellschaft hat ein Interesse daran, dass Schuld nicht ungeahndet bleibt, damit potenzielle weitere Übeltäter abgeschreckt werden (vgl. Dtn 19,20).

Häufig wird Schuld im AT auch als etwas betrachtet, das den Schuldigen beschmutzt und von dem er gereinigt werden kann und muss (vgl. Jes 1,16ff.), als etwas, das auf ihm lastet (vgl. Num 9,13) und von ihm weggenommen, zugedeckt oder weggeworfen werden kann (vgl. Jes 27,9), oder als eine Erinnerung, von der man sich wünscht, dass sie vergessen wird (vgl. Jes 43,25). Schließlich kann Schuld auch als eine bestialische oder dämonische Macht gesehen werden, die Menschen verführen, beherrschen und gefangen nehmen kann (vgl. Gen 4,7; Ps 36,2). Damit wird darauf hingewiesen, dass unmoralisches Handeln durch seine Faszinationskraft eine Eigendynamik entwickeln kann, die die Moral eines Menschen oder einer Gemeinschaft immer weiter untergräbt. Andererseits trauen zahlreiche alttestamentliche Texte auch Übeltätern zu, ihr Verhalten zu ändern (auf ihrem Lebensweg »umzukehren«). Dabei kann das Leiden unter der Strafe für Schuld die Umkehr bewirken (vgl. Dtn 4,30), oder umgekehrt die Umkehr die Strafe überflüssig machen (vgl. Ez 18).

Diese vielfältige Bildsprache weist auf verschiedene Aspekte der Störung des Lebens von Tätern, Opfern und der Sozialgemeinschaft durch unmoralisches Handeln hin, aber auch auf die Notwendigkeit, solche Störungen zu überwinden und das Zusammenleben wieder in ersprießliche Bahnen zu lenken. Sie lassen die Schwierigkeit erkennen, die Wünsche nach Rache, Vergeltung, Wiedergutmachung, Prävention und Resozialisierung sinnvoll auszubalancieren, und geben Anlass zu der Vermutung, dass die Bereitschaft zur Vergebung für ein gedeihliches Zusammenleben der Menschen unabdingbar ist (vgl. Koh 7,20ff.).

6. Tun und Ergehen

Zahlreiche Texte des AT teilen die im Alten Orient verbreitete Ansicht, dass sich moralisch schlechtes Handeln für den Täter langfristig nicht auszahlt, sondern als schlechtes Ergehen auf ihn zurückfällt. Dieser »Tun-Ergehen-Zusammenhang«¹³ kann als ein gleichsam »naturgesetzlicher« Vorgang, als eine Wirkung sozialer Handlungen oder als Folge des Wirkens Gottes betrachtet werden, wobei sich die verschiedenen Blickwinkel nicht gegenseitig ausschließen. Dementsprechend führt die Befolgung der göttlichen Gebote und Gesetze zu Leben und Segen, während ihre Missachtung Tod und Fluch nach sich zieht (vgl. Dtn 28; 30,15ff.), bringt die Weisheit den Weisen langes Leben und Wohlstand, während die Torheit die Toren ins Unglück führt (vgl. Spr 1–9), und drohen die Propheten den Frevlern mit der Katastrophe, während sie den Gerechten das (Über-) Leben in Aussicht stellen (vgl. Ez 3; 33).

Unter der Voraussetzung einer solchen »sittlichen Weltordnung« gilt nicht nur, dass gutes Handeln das Wohlergehen der Gemeinschaft einschließlich des Handelnden fördert, während schlechtes Handeln es beeinträchtigt oder zerstört. Daraus ergibt sich auch, dass alles, was das Leben der Gemeinschaft und die Ordnung der Welt fördert, moralisch gut ist, was ihnen schadet, dagegen schlecht. Das legt ein eudämonistisches und utilitaristisches Ethos nahe: Moralisch gut ist, was dazu führt, dass möglichst viele Menschen möglichst glücklich werden.

Allerdings ist es durchaus fraglich, was Menschen wirklich glücklich macht. Besteht das Glück in langem Leben, Reichtum und Ehre (vgl. Spr 3,16)? Oder ist »ein Gericht von Gemüse mit Liebe besser als ein gemästetes Rind mit Hass« (Spr 15,17)? Wieweit sind Menschen überhaupt in der Lage, zu erkennen, was gut für sie ist (vgl. Koh 6,12)?

Hinzu kommt, dass die Annahme einer »sittlichen Weltordnung« im Sinne eines »Tun-Ergehen-Zusammenhangs« in Anbetracht gegenläufiger Erfahrungen durchaus problematisch ist. So wird etwa in den Psalmen immer wieder beklagt, dass es den Guten schlecht geht und den Schlechten gut. Andere Psalmen bezeugen die Erfahrung, dass solche Missstände von Gott beseitigt wurden. Doch lässt sich aus solchen Einzelfällen eine Regel ableiten? Oder realisiert sich der »Tun-Ergehen-Zusammenhang« erst nach dem Tod (vgl. Ps 49; 73)? Dann würde das Streben nach »irdischem« Glück problematisch (vgl. Ps 73,25). Noch weiter gehen Hiob und Kohelet, indem sie eine »sittliche Weltordnung« verneinen und ein Verständnis Gottes entwickeln, nach dem dieser nicht mehr Garant der Gerechtigkeit ist (ohne deshalb als ungerecht betrachtet werden zu müssen).¹⁴ Damit wird die Verwirklichung von Gerechtigkeit zur Aufgabe der Menschen. Dann stellt sich aber nur noch einmal verschärft die Frage, woher die Menschen wissen können, was gut und gerecht ist, zumal sie nun nicht einmal mehr davon ausgehen können, dass »gut ist, was gut tut«.

7. Moral und Recht

Der Einsatz für das Recht hat im atl. Ethos einen hohen Stellenwert (vgl. Mi 6,8). Die Unterscheidung und Verhältnisbestimmung von Recht und Moral ist notorisch schwierig.¹⁵ Im AT wird sie terminologisch nicht expliziert. Es erscheint aber durchaus sinnvoll, eine Bestimmung wie Ex 21,12: »Wer einen Menschen schlägt, so dass er stirbt, muss getötet werden«, als Rechtssatz zu bezeichnen und von dem Gebot Ex 20,13: »Du sollst nicht töten«, als moralischer Regel zu unterscheiden. Geht es hier um eine allgemein und grundsätzlich formulierte Regel für das Handeln jedes einzelnen Menschen, handelt es sich dort um eine detailliertere Beschreibung eines Problemfalls und des von der Gemeinschaft dabei anzuwendenden Verfahrens, die durch die oben bereits zitierten, in Vers 13f. folgenden Sätze noch weiter differenziert und präzisiert wird. In diesem Sinne kann man dann den Dekalog als einen Versuch verstehen, die moralischen Grundlagen und Leitperspektiven des Rechts zu formulieren. Als solcher unterscheidet er sich vom Recht, kann zu ihm in Widerspruch treten und damit den Anlass zu einer Veränderung des Rechts geben.

So nimmt etwa das Tötungsverbot im Dekalog¹⁶ die Rechtsbestimmungen über Mord und Totschlag auf, generalisiert sie und tritt damit in Widerspruch zu anderen Rechtsbestimmungen über die Todesstrafe und den Krieg. Auch diese Bestimmungen zeigen ja das Interesse, das Töten von Menschen so weit wie möglich einzudämmen. Die Todesstrafe soll von Kapitalverbrechen ab-

schrecken, und im Krieg soll das Leben der Angehörigen des eigenen Volkes gegen die Bedrohung durch ein anderes Volk geschützt werden. Doch führen Todesstrafe und Krieg zugleich dazu, dass Menschen getötet werden. Das Tötungsverbot im Dekalog deckt diesen Widerspruch auf und stößt damit eine Weiterentwicklung des Rechts an, die zu einer Eindämmung der Todesstrafe und zu dem Bemühen führt, Kriege nach Möglichkeit zu vermeiden. Ersteres zeigt sich etwa in der Unterscheidung von Mord und (nicht mit der Todesstrafe sanktioniertem) Totschlag in Ex 21,12ff. und in der Erschwerung von Todesurteilen durch die Notwendigkeit von mindestens zwei Tatzeugen in Dtn 19,15ff., letzteres in den Kriegsgesetzen von Dtn 20 (vgl. auch Jes 2,2ff./Mi 4,1ff.).

Ähnliches lässt sich am Beispiel der Sklaverei aufzeigen.¹⁷ Der Dekalog stellt alle Gebote unter das Vorzeichen der Befreiung Israels aus dem »Sklavenhaus« Ägypten. Er stellt aber die Sklaverei in Israel nicht in Frage. Zwar wird den Sklaven und Sklavinnen ein wöchentlicher Ruhetag zugestanden. Zugleich wird aber das Eigentumsrecht ihrer Besitzer ausdrücklich verteidigt. Das Sklavenrecht in Ex 21 (Verse 1ff.20f.26f.32) betrachtet Sklaven und Sklavinnen einerseits als Eigentum ihrer Herren, sieht aber andererseits unter bestimmten Umständen die Möglichkeit der Freilassung vor. Dtn 15 ordnet einen regelmäßigen Schuldenerlass an und reduziert damit die Fälle von Schuldsklaverei. Zudem sollen Schuldsklaven »nicht mit leeren Händen« entlassen werden, was den Anreiz erhöht, sich nach sieben Jahren Dienst für die Freilassung zu entscheiden und nicht für die Dauersklaverei. Lev 25 schließlich sieht vor, dass in jedem 50. Jahr alle versklavten Israeliten nicht nur die ihnen (bzw. ihren Vorfahren) durch die Befreiung aus Ägypten geschenkte Freiheit zurück erhalten, sondern auch den ihnen (bzw. ihren Vorfahren) beim Einzug in das verheißene Land zugeteilten Grundbesitz. Zwischenzeitlich können und sollen israelitische Schuldsklaven nach Möglichkeit freigekauft werden. Ihre Herren dürfen sie nicht verkaufen und »nicht als Sklaven arbeiten lassen«, sondern »wie einen Tagelöhner [oder] einen Beisassen« (Verse 39f.). Damit ist zumindest für Israeliten die Sklaverei de facto abgeschafft. Allerdings wird ihnen zugestanden, Ausländer als Sklaven zu kaufen.

Die skizzierten Beispiele zeigen, dass die Spannung zwischen Moral und Recht produktiv sein und eine Weiterentwicklung des Rechts wie auch der Moral anstoßen kann. Diese Prozesse der Entwicklung des Rechts und der Moral im AT werden allerdings erst erkennbar, wenn die Texte historisch-kritisch analysiert und interpretiert werden. Das AT selbst erweckt den Eindruck, als gehe alles Recht auf Mose zurück und verdanke sich ebenso wie die Moral (im Dekalog, in der Prophetie und in der Weisheit [vgl. Spr 8; Sir 1,1]) letztlich Kundgebungen Gottes. Vorsichtig skeptisch gegenüber solchen Ansichten äußert sich allenfalls Kohelet – aus heutiger Sicht völlig zurecht.¹⁸

8. Moral und Kultur

Hingegen zeigt das AT ein deutliches Interesse an der institutionellen und kulturellen Vermittlung von Moral und Ethik. Neben der Familie (vgl. Spr 1,8) werden der Tempel (vgl. Ps 15), das Königtum (vgl. Ps 72 und Salomo als Weisheitslehrer in Spr und Koh) und die Prophetie als Institutionen genannt, die moralische Überzeugungen aber auch ethische Reflexion pflegen und vermitteln. Schulen sind vor Sir 51,23 nicht direkt bezeugt, doch ist anzunehmen, dass es mehr oder weniger geregelte Ausbildungsgänge für das Hof- und Tempelpersonal (zu dem auch Propheten gehörten) gegeben hat, wobei wahrscheinlich häufig Väter ihre Söhne und Amtsnachfol-

ger unterrichteten. Mit dem Untergang der Staaten Israel und Juda wurden besonders die Eltern – und damit letztlich jeder Israelit und jede Israelitin – für die Pflege und Weitergabe der kulturellen Traditionen verantwortlich (vgl. Dtn 6,6ff.).

Die auf das Deuteronomium folgenden Geschichtsbücher (Josua bis Könige) sehen den Grund für das katastrophale Ende der Staaten Israel und Juda vor allem darin, dass die am Ende des Deuteronomiums vorliegenden, für die moralische Orientierung maßgeblichen Traditionen immer wieder vergessen und nicht beherzigt wurden. Ihre Wiederentdeckung und Umsetzung unter Josia kommt dann zu spät und kann Juda nicht mehr retten (vgl. II Kön 22f.). Der Rückblick auf die Geschichte Israels in Ez 20 betont demgegenüber stärker, dass die Israeliten in ihrer Geschichte immer wieder zu sehr an den Traditionen der Vorfahren festhielten, die Jahwes Weisungen verworfen hatten, statt sie zu kritisieren und sich auf den Willen Gottes zu besinnen: »Nach den Satzungen eurer Vorfahren sollt ihr nicht leben, und ihre Rechtssätze sollt ihr nicht halten, und mit ihren Mistgötzen sollt ihr euch nicht unrein machen« (Ez 20,18). Dass Traditionspflege und Traditionskritik gleichermaßen nötig sind, zeigt Ez 18 an der Abfolge eines gerechten Vaters und seines ungerechten Sohnes, der dann wiederum einen gerechten Nachkommen erzeugt. Das Wissen um die Notwendigkeit einer kritischen Prüfung traditioneller Überzeugungen wird im AT besonders in der prophetischen Überlieferung und in der kritischen Weisheit (bes. Hiob und Kohelet) wach gehalten.

Insgesamt macht das AT so darauf aufmerksam, dass sich die moralische Orientierung immer in einem Spannungsfeld von Traditionspflege und Traditionskritik bewegt, das Leszek Kolakowski treffend beschrieben hat: »Es gibt zwei Umstände, deren wir uns immer gleichzeitig erinnern sollen: Erstens, hätten nicht die neuen Generationen unaufhörlich gegen die ererbte Tradition revoltiert, würden wir noch heute in Höhlen leben; zweitens, wenn die Revolte gegen die ererbte Tradition einmal universell würde, werden wir uns wieder in den Höhlen befinden. Der Kult der Tradition und der Widerstand gegen die Tradition sind gleichermaßen unentbehrlich für das gesellschaftliche Leben [...] beide sind nötig, können aber immer nur im Konflikt, nie in einer Synthese, koexistieren.«¹⁹

9. Moral und Religion

In großen Teilen des AT werden Moral und Religion eng miteinander verbunden. So setzt etwa nach Ps 15 und Ps 24 der Tempelbesuch eine moralisch einwandfreie Lebensführung voraus und fördert diese dann wiederum durch Unterweisung und Unterstützung in Gestalt des göttlichen Segens. In der prophetischen Tradition können eine moralische Lebensführung und das Engagement für Recht und Gerechtigkeit im Stadttor (dem Platz für größere Versammlungen) höher bewertet werden als die Teilnahme an kultischen Feiern im Heiligtum (vgl. Hos 6,6; Am 5,4ff.14f.; Mi 6,6ff.; Jes 1,10ff.). Nach Ps 82 hat Jahwe die anderen Götter abgesetzt, weil sie nicht für Gerechtigkeit in der Welt gesorgt haben.

Auf dieser Linie liegt auch die »Theologisierung« des Rechts und der Moral im Pentateuch und in Spr 1–9, durch die ursprünglich rein »menschliche« Überlieferungen sekundär als Offenbarungen Gottes deklariert wurden.²⁰ Sie ist aus heutiger Sicht nicht nur historisch, sondern auch theologisch und ethisch problematisch (s.o.). Aus alttestamentlicher Sicht lässt sich ihr entgegenhalten, dass der Mensch von Gott nicht als sein Untertan und Befehlsempfänger er-

schaffen wurde, sondern als sein Ebenbild und Stellvertreter auf der Erde (Gen 1).²¹ Auch wenn er an dieser Aufgabe gescheitert ist (Gen 6), ist er damit doch nicht zu einem Tier geworden (gegen Koh 3,18), sondern wird von Gott weiterhin als sein Ebenbild betrachtet und gewürdigt (Gen 9,6), von dem er sich durchaus auch Kritik gefallen und sich bisweilen auch umstimmen lässt (vgl. Hi 42,7; Gen 18,16ff.).

Dieses in sich höchst spannungsvolle Verständnis des Menschen und seiner Beziehung zu Gott im AT erlaubt es weder, das Ethos aus vermeintlich gottgegebenen Geboten und Einsichten abzuleiten, noch, den Menschen als autonomen Urheber von Moral und Ethik zu betrachten. Ersteres würde – modern gesprochen – der Intuition widersprechen, dass moralisches Handeln eine gewisse (nicht unbedingt sichere und fehlerfreie) moralische Urteilsfähigkeit voraussetzt (und das blinde Befolgen von Vorschriften jedenfalls nicht moralisch zu rechtfertigen ist), letzteres der Intuition, dass moralisches Handeln einem Sollen zu entsprechen versucht, das sich dem Menschen aufdrängt und ihn bestimmen will – und deshalb nicht einfach von ihm selbst bestimmt werden kann. Indem das AT den Menschen als Geschöpf und Gegenüber Gottes beschreibt, kann es diese Spannung – unter Voraussetzung der Wahrnehmungs- und Denkmuster seiner Zeit²² – mehr oder weniger plausibel beschreiben, ohne sie aufzulösen.

10. Fazit

Die skizzierten Überlegungen legen es nahe, das AT (und die Bibel insgesamt) in der evangelischen Ethik nicht als moralisches Lehr- oder Exempelbuch zu rezipieren, von dem sich evangelische Christen und Christinnen sagen oder zeigen lassen könnten, wie sie zu leben oder was sie zu tun und zu lassen haben, oder aus dem sie sich moralische Vorbilder, Werte oder Normen auswählen können, an denen sie ihr Leben orientieren wollen²³, sondern eher als ein ethisches Lernbuch, an dem die Wahrnehmung moralischer Probleme und deren kritische Reflexion exemplarisch eingeübt werden können und das zu weiter gehender ethischer Reflexion und Diskussion anstößt.²⁴ Es vermittelt eine nüchterne (heute vielleicht auf viele ernüchternd wirkende) Sicht der Menschen, sensibilisiert für deren Fehlbarkeit und Leiden, weckt die Leidenschaft für Liebe und Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit und stößt damit Entwicklungen der Moral und der Ethik an, die über es hinausführen. All dies wird erheblich deutlicher, wenn man das AT nicht in einer »zeitlosen« literarischen oder religiösen Perspektive liest (d.h. die Zeitbedingtheit des AT ignoriert und sich die Zeitbedingtheit und Selektivität seiner eigenen Lektüre nicht klar macht), sondern es historisch-kritisch analysiert, um die Erfahrungen auf denen die Texte beruhen, die Diskussionen, in denen sie Stellung beziehen, und die Entwicklungen, denen sie sich verdanken und die sie weitertreiben, freizulegen.²⁵

Prof. Dr. Thomas Krüger

Professor für alttestamentliche Wissenschaft und altorientalische Religionsgeschichte

Theologisches Seminar

Kirchgasse 9

CH-8001 Zürich

thomas.krueger@uzh.ch

Abstract

In Protestant Ethics, the Old Testament is frequently seen as a collection of moral rules of which the main points are summarised in the Decalogue (1.). By way of contrast, this contribution would like to call attention to the various challenges concerning ethical reflections in the Old Testament. Examples for that are (2.) the problem of the knowledge of good and evil, (3.) the problem of implementing what is perceived as good in the conduct of life, (4.) the meaning of feelings and intuition for morals, (5.) the problem of guiltiness (or sin) and how it is processed, (6.) the question of justice in the course of the world, (7.) the ratio of morals and law, (8.) morals and culture, as well as (9.) morals and religion. (10.) Protestant Ethics (assisted by Old Testament Study with its historical-critical approach) should therefore rather not adopt the Old Testament as a »teaching book in morals«, but as a »learning book in ethics«.

Anmerkungen

1. Koh 6,12. – Die Übersetzungen der Bibelzitate lehnen sich hier und im Folgenden eng an die Zürcher Bibel an.
2. Vgl. *J.W. Rogerson*, *According to the Scriptures*, London 2007; *ders.*, *The Old Testament and Christian Ethics*, in: *R. Gill* (Hg.), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, Cambridge 2001, 29–41; *Jeffrey S. Siker*, *Scripture and Ethics*, Oxford 1997. Zur theologischen Kritik (bzw. Präzisierung) des protestantischen »Schriftprinzips« vgl. *Wolfhart Pannenberg*, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1979, 11ff.; *Falk Wagner*, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, Gütersloh 1995, 68ff. – Ich versuche hier und im Folgenden möglichst konsequent zu unterscheiden zwischen Ethos (bzw. Moral bzw. Sittlichkeit) als den Überzeugungen eines Kollektivs darüber, wie man (die Angehörigen des betreffenden Kollektivs bzw. alle Menschen) leben und handeln sollte, und Ethik als kritischem Nachdenken über ein Ethos (bzw. mehrere Moralen). Evangelische Ethik hat nach diesem Verständnis die Aufgabe, evangelisches Ethos kritisch zu reflektieren.
3. So z.B. *Leonhard Hutter*, *Compendium locorum theologicorum*, Wittenberg 1610, Cap. X, oder *David Hollaz*, *Examen theologicum acroamaticum*, Stargard 1707, Part. III Th. Sect. II Cap. I Q 38, Q 42, Q 47, siehe *Horst Georg Pöhlmann*, *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh 2002, 45. Der Evangelische Erwachsenenkatechismus (Gütersloh 2010, 328) sieht im Dekalog neben der Bergpredigt eine der beiden biblischen »Quellen evangelischer Ethik«. Es gibt im Protestantismus aber auch die gegenläufige Tendenz, so viel wie möglich aus der alttestamentlichen Überlieferung in die christliche Ethik aufzunehmen, vgl. *J.W. Rogerson*, *Theory and Practice in Old Testament Ethics*, London 2004, 33f. (mit Hinweis auf *Martin Bucer*, *De regno Christi Iesu servatoris nostri*, Basel 1557). Als aktuelles Beispiel dafür vgl. *Frank Crüsemann*, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen*, Gütersloh 2011.
4. Vgl. *Frank Crüsemann*, *Bewahrung der Freiheit*, München 1983; *Werner H. Schmidt/Holger Delkurt/Axel Graupner*, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, Darmstadt 1993; *Matthias Köckert*, *Die Zehn Gebote*, München 2007; *Thomas Krüger*, *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes*, Zürich 2009, 149ff.
5. *John Shelby Spong*, *Die Sünden der Heiligen Schrift*, Düsseldorf 2007; *Franz Buggle*, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben*, Reinbek 1992, 194.
6. Es gibt im Alten Testament nur wenige ethische Überlegungen, die so explizit reflektieren und argumentieren, wie es in der philosophischen oder in der theologischen Ethik üblich ist (vgl. am ehesten noch Kohelet). Doch lassen sich zahlreiche alttestamentliche Texte als Resultate ethischer Reflexionen interpretieren oder doch mindestens als Anstöße zu solchen Reflexionen fruchtbar machen. Vgl. *John Barton*, *Understanding Old Testament Ethics*, Louisville 2003, 55ff., im Anschluss an *Martha C. Nussbaum*, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986; *dies.*, *Love's Knowledge*, Oxford 1990. Vgl. auch *Thomas Krüger*, *Kritische Weisheit*, Zürich 1997, 1ff. – Zu Ethos und Ethik im Alten Testament vgl. etwa *Eckart Otto*, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994; *John Barton*, a.a.O.; *J.W. Rogerson*, *Theory and Practice*; *Katharine J. Dell* (Hg.), *Ethical and Unethical in the Old Testament*, New York 2010.
7. Vgl. neben Gen 2f. Dtn 1,39; II Sam 19,36; I Kön 3,7; Jes 7,15f. Vgl. zum Folgenden *Annette Schellenberg*, *Erkenntnis als Problem*, Göttingen 2003; *Thomas Krüger*, *Das menschliche Herz*, 33ff. 107ff.
8. Vgl. *Reinhard G. Kratz*, *Art. Kult*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, 31ff.
9. Vgl. *Thomas Krüger*, *Art. Weisheit/Gesetz*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum A und NT*, 60ff.
10. Vgl. *Philip R. Davies*, *Ethics and the Old Testament*, in: *J.W. Rogerson u.a.* (Hg.), *The Bible in Ethics*, Sheffield 1995, 164–173.
11. Vgl. *Johannes Fischer*, *Theologische Ethik*, Stuttgart 2002, 120ff. und seinen Beitrag in diesem Heft.
12. Vgl. *Mark J. Boda*, *A Severe Mercy: Sin and its Remedy in the Old Testament*, Winona Lake, Ind. 2009; *Gary A. Anderson*, *Sin: A History*, New Haven/London 2009.

13. Vgl. *Georg Freuling*, »Wer eine Grube gräbt ...«, Neukirchen-Vluyn 2004; *ders.*, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, *www.wibilex.de*, 2008.
14. Vgl. *Rüdiger Bittner*, Hiob und Gerechtigkeit, in: *Thomas Krüger u.a.* (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*, Zürich 2007, 456–465; *Katharine J. Dell*, Does God Behave Unethically in the Book of Job?, in: *dies.* (Hg.), *Ethical and Unethical in the OT*, 170–186.
15. Vgl. z.B. *Johannes Fischer*, a.a.O., 2002, 256ff. Zum Folgenden vgl. *Eckart Otto*, a.a.O., 81ff.
16. Vgl. *Thomas Krüger*, *Kritische Weisheit*, 23ff.
17. Vgl. *Thomas Krüger*, *Das menschliche Herz*, 163ff.
18. Die Verkündigung des Dekalogs und der Gesetze am Sinai/Horeb hat nach der opinio communis der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft keinen »historischen Kern«.
19. *Leszek Kolakowski*, Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit, in: *Leonhard Reinisch* (Hg.), *Vom Sinn der Tradition*, München 1970, 1–15; zitiert nach dem Wiederabdruck in *Willi Oelmüller/Ruth Dölle-Oelmüller/Rainer Piepmeyer*, *Diskurs: Sittliche Lebensformen*, Paderborn ³1983, 378–389, hier 378.
20. Vgl. *Konrad Schmid*, *Literaturgeschichte des Alten Testaments*, Darmstadt 2008, 102ff.180ff.
21. Auf dieser Linie können Menschen dann auch dazu aufgefordert werden, so zu handeln bzw. sich so zu verhalten wie Gott (vgl. Lev 19,2; Ex 20,11; 31,17). Vgl. *John Barton*, a.a.O., 45ff, der in »obedience to God's declared will«, »natural law« und »imitation of God« die »three basic models« der alttestamentlichen Ethik sieht (47).
22. Vgl. *John H. Walton*, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, Grand Rapids 2006; *Christopher D. Stanley*, *The Hebrew Bible: A Comparative Approach*, Minneapolis 2010.
23. Vgl. *Walter C. Kaiser*, *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids 1991; *Christopher J.H. Wright*, *Old Testament Ethics for the People of God*, Downers Grove 2004.
24. Vgl. *Tom Deidun*, *The Bible and Christian Ethics*, in: *Bernard Hoose* (Hg.), *Christian Ethics*, London 1998, 3–46: 39: »Any use of the Bible as a methodological starting-point for Christian ethics, or as a source of self-authenticating raw material, is impossible to maintain in theory and in practice is bound to impoverish both the Bible and Christian ethics; whereas a relaxed and imaginative approach to the Bible [...] might be endlessly enriching. Such an approach might have nothing to offer by way of text-generated ethical norms, be they ever so loose, nor anything that is satisfyingly amenable to system or which could conveniently be set out in a textbook. Still, it might have the potential of enriching our ethical imagination in unexpected ways. And even if it fails in all that, it will at least be honest [...].«
25. Diese historische Dimension der Texte konnte im Vorhergehenden nur gelegentlich angedeutet werden. Vgl. zu den großen Entwicklungslinien bes. *Fritz Stolz*, Art. Religionsgeschichte Israels, in: *Theologische Realenzyklopädie* 28, Berlin/New York 1997, 585–603; *Konrad Schmid*, a.a.O. Zur theologischen Unhintergebarkeit der exegetischen Einsicht in die Zeitgebundenheit der Bibel sei hier nochmals an die oben (Anm. 2) genannten Beiträge von Pannenberg und Wagner erinnert.